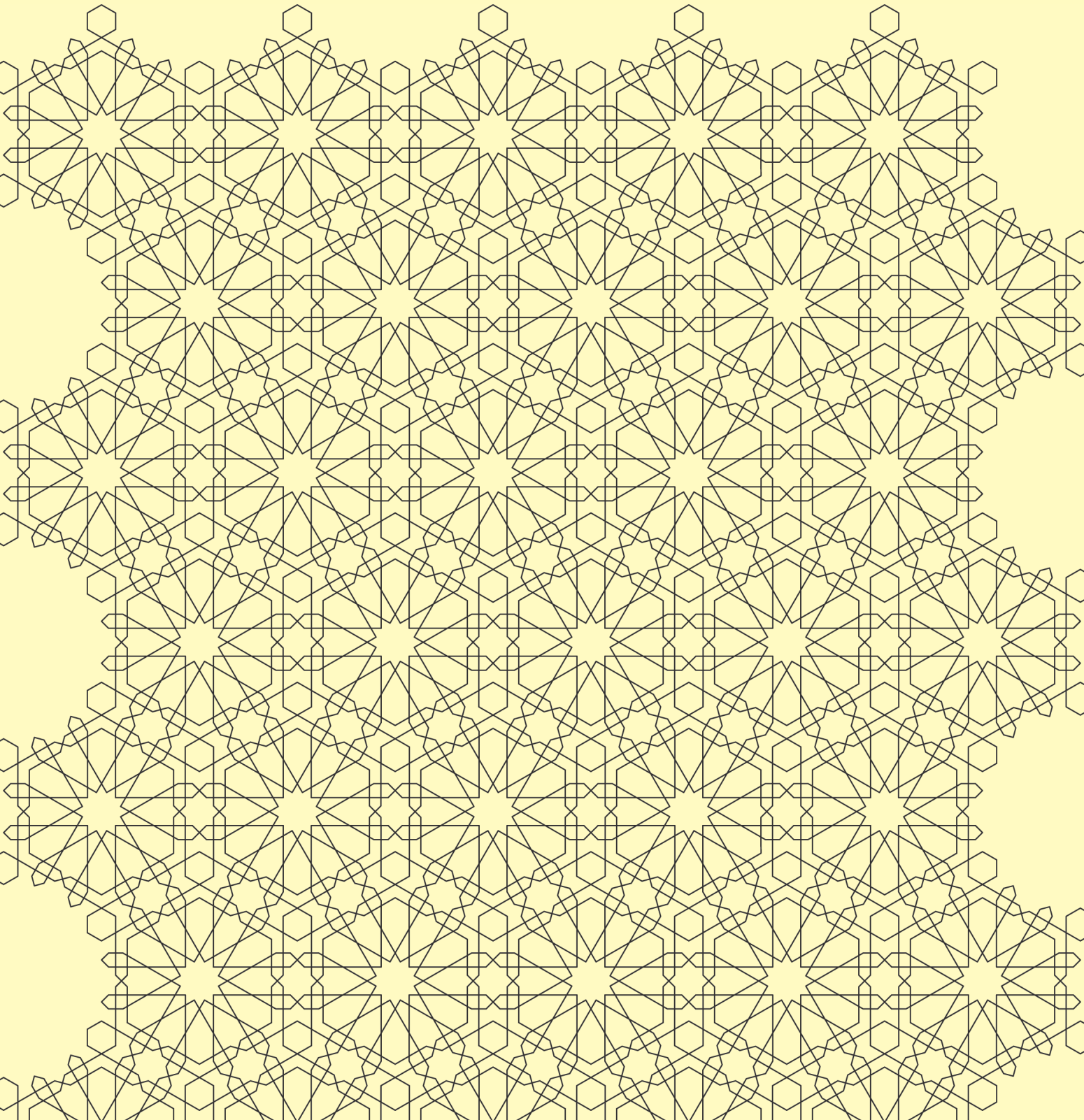


II. TRADUZIONE: *IL LIBRO DELLA CERTEZZA* (*KITĀB AL-YAQĪN*) DI IBN 'ARABĪ



II. TRADUZIONE: IL LIBRO DELLA CERTEZZA REDATTO NELLA MOSCHEA DELLA CERTEZZA

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente.

O mio Signore, rendimi le cose facili con la Tua Misericordia! E che Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su nostro signore Muḥammad, sulla sua gente e sui suoi compagni, insieme alla Pace.

Disse il nostro signore, nostro Maestro e nostro Imām, il Maestro, l’Imām, il sapiente, il recitatore del Corano, colui che trasmette le tradizioni, il Maestro e l’unico del suo tempo, il Maestro della Via e l’Imām della realizzazione, Muḥyiddīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-‘Arabī, al-Ḥātimī, aṭ-Ṭāṭī, Allah ci sia di giovamento tramite lui.

* * * * *

Sia lode ad Allah che fece vedere ad Abramo il Dominio (*malakūt*) dei Cieli e della Terra affinché fosse tra coloro che hanno la certezza [cfr. Cor. VI-75] ⁽¹⁾, e che ordinò al Suo Profeta Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di adorarLo, finché gli arrivasse la certezza [cfr. Cor. XV-99].

Egli assegnò alla certezza verità, visione e scienza, e non fece una cosa simile per alcun’altra delle stazioni spirituali degli Approssimati ⁽²⁾. Egli disse, quanto è Potente Chi lo disse: “e ciò è la **verità** della certezza” (Cor. LXIX-51), ed in un altro punto: “... lo vedrete con l’**occhio** della certezza” (Cor. CII-7), ed infine: “... certo, se sapeste con la **scienza** della certezza” (Cor. CII-5).

Che Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su colui che ha ottenuto da Lui la sorte (*ḥazz*) più abbondante e che è stabilito in Lui con la massima stabilizzazione (*tamkīn*) ⁽³⁾, e sulla sua gente, e faccia scendere la Sua Pace.

1) Nel Cap. 367 [III 340.27] Ibn ‘Arabī, commentando questo versetto, spiega che si tratta dell’occhio della certezza, poiché essa deriva da una visione ed una contemplazione diretta del dominio spirituale (*malakūt*).

2) Nel Corano il termine *ḥaqq* è correlato con il combattimento (*ḡihād*) [XXXII-78] e con il timore di Dio (*tūqā*) [III-102], che sono anche due stazioni spirituali, ma l’occhio e la scienza non sono correlati se non con la certezza.

3) Nel linguaggio tecnico del Taṣawwuf questo termine si contrappone spesso a *talwīn*, che significa colorazione, cioè il continuo passare da un colore all’altro, da uno stato ad un altro, ma per Ibn ‘Arabī la vera stabilizzazione è la stabilizzazione nella colorazione, come precisa nei capitoli 73, questione CLIII [II 131.29], 194 [II 387.6] e 212 [II 499.30].

⋮

Quanto segue: la certezza è una eminente stazione spirituale posta tra la scienza e la sicurezza (*tuma hīna*) ⁽⁴⁾. Il termine [arabo] certezza deriva da “l’acqua è ferma (*yaqana*) nel bacino quando vi resta”, e talvolta è anche fatto derivare dal “*yaqn*” che è la barra di legno (*ūd*) che nel canale (*riġl*) tiene fermo chi governa il battello. Inoltre la certezza sta ad indicare il consolidarsi della scienza nel cuore, allorquando essa non cessa: [ma] ogni qualvolta essa viene meno nel ricettacolo del credente [cioè il cuore] e manca in esso, cessano la fede e la scienza e ne consegue il dubbio (*šakk*), che è una specie di associazione (*širk*) o di negazione di Dio.

Per questo, quando venne riferito di Abramo, su di lui la Pace, ciò che venne riferito [“Quando Abramo disse: o mio Signore, fammi vedere come vivifichi i morti”], gli venne detto: “Ma non credi?” (Cor. II-260). Disse Muḥammad, su di lui la Pace: “Noi siamo più degni di dubitare che Abramo” ⁽⁵⁾, e gli riconobbe la certezza. È noto che egli possedeva la certezza, e la sicurezza è il risultato che conferisce la visione (*‘ayn*) ⁽⁶⁾, e per questo ha detto: “per assicurare il mio cuore” (Cor. *ibidem*). E la quiete (*sukūn*) è un’altra realtà in aggiunta alla certezza ed è lecito che sia cercata ⁽⁷⁾.

Diciamo dunque che se la verità è identica alla certezza, la certezza è anche identica alla scienza; ma come può essere correlata la cosa con se stessa nel Suo detto, sia magnificata la Sua lode: “ciò è la verità della certezza e la scienza della certezza e l’occhio della certezza”? ⁽⁸⁾

4) Questo termine arabo ha il significato di calma, quiete, tranquillità e serenità; ho adottato qui la traduzione “sicurezza”, perché al significato di “essere al riparo, al sicuro”, come l’inglese “*security*”, si associa quello di “certezza”, come l’aggettivo inglese “*sure*” ed il francese “*sûr*”, entrambi derivati dal latino “*securus*”, a sua volta derivato da *se(d)* e *cūra*, senza affanno, né preoccupazione.

5) *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LX-11, LXV ad Sura II-46, Muslim, I-238, XLIII-152, Ibn Māḡa, XXXVI-23, e da Ibn Ḥanbal, II-326. Ibn ‘Arabī lo cita nei capitoli 367 [III 347.27], 372 [III 454.34] ove afferma: “Abramo, su di lui la Pace, non ha dubitato della rivivificazione dei morti, ma sapeva che essa aveva numerose modalità e non sapeva con quale di esse Allah vivificava i morti, e poiché la sua natura comportava la ricerca della scienza Allah ha specificato per lui una di queste modalità, affinché il suo cuore trovasse quiete in essa”, e 537 [IV 181.26], ove precisa: “Egli ha detto: “Noi siamo più degni di dubitare che Abramo” e non era in dubbio né lui, né Abramo, cioè del dubbio che attribuiscono loro [i commentatori] e che l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha escluso”.

6) Ho tradotto ‘*ayn*, che significa letteralmente occhio, con il nome della facoltà corrispondente, sia per facilità di lettura, sia per non confondere questa visione con l’occhio della certezza, poiché Abramo nella sua richiesta al suo Signore non cercava la certezza, che già possedeva, ma la sicurezza.

7) Questa quiete, che si contrappone al turbamento, è uno dei significati del termine *tuma hīna*. In altri punti ho tradotto *sukūn* con quiescenza, termine che oltre al significato di quiete ha anche quello di immobilità, poiché Ibn ‘Arabī contrappone *sukūn* a *ḥaraka*, movimento.

8) Ciò che viene riportato non è un singolo versetto coranico, bensì un estratto dei tre versetti citati all’inizio del testo.

Quanto all'occhio della certezza, è possibile concepire al suo riguardo la correlazione (*idāfa*) ⁽⁹⁾, questo secondo la dottrina di coloro che si attengono al senso letterale (*ahl al-ʿibārāt*). Quanto alla via dell'accertamento della verità (*taḥqīq*), le due [coniunzioni] “e”, per esempio, oppure le due particelle simili ed associate nella forma, non vengono [usate] per [correlare espressioni aventi] uno stesso significato ed esse sono diverse per quanto riguarda ciò che esse indicano, e quindi è valida la correlazione ⁽¹⁰⁾. Sostiene la correlazione della cosa con se stessa solo chi non ha conoscenza delle realtà, né della vastità (*tawassuʿ*) divina. Invero Allah, sia Egli esaltato, non ripete mai una stessa cosa due volte per uno stesso significato, e se non è così [cioè: non c'è ripetizione], non vi è cosa che sia correlata direttamente con se stessa.

Diciamo quindi: quando Allah si è dedicato alla certezza ad esclusione delle altre stazioni spirituali, ha innanzitutto reso perfetta la sua costituzione naturale (*naṣʾa*) ⁽¹¹⁾ e disposto in modo armonico (*sawwā*) la sua essenza, e ciò corrisponde a quando Egli la rivelò in modo assoluto [cioè senza specificazione] come nel Suo detto, sia Egli esaltato: “ed essi non l'hanno ucciso certamente (*yaqīn^{am}*)” (Cor. IV-157), e nel Suo detto: “finché ti arriverà la certezza” (Cor. XV-99).

Poi le ha attribuito una scienza, una visione e una verità ed ha celato la sua realtà essenziale (*ḥaqīqa*). Invero l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “ogni

9) Il termine *idāfa* è usato dai grammatici arabi per indicare l'apposizione di un nome ad un altro nome, sì che il secondo specifica o determina il primo, che perde così l'articolo determinativo e regge il secondo mandandolo in caso genitivo: si tratta di ciò che viene talora denominato “stato costruito”. Non è però possibile specificare un nome con lo stesso nome, ad esempio dicendo “la casa della casa”, o con un nome avente lo stesso significato, come nel caso della scienza della certezza e della verità della certezza, se fosse valida l'ipotesi formulata da Ibn ʿArabī all'inizio del paragrafo. Nell'espressione “l'occhio della certezza” non solo i due termini sono diversi ma convogliano anche un significato diverso, per cui la correlazione, o *idāfa*, fra i due è lecita.

10) Cioè il fatto che le espressioni scienza della certezza, occhio della certezza e verità della certezza siano correlate da due congiunzioni indica che il loro significato è diverso, poiché non ha senso dire “la casa e la casa e la casa”, e quindi avendo esse tutte in comune il termine certezza ne deriva che i termini scienza, occhio e verità non hanno lo stesso significato del termine certezza.

11) Il termine *naṣʾa* non è facile da tradurre correttamente: nel linguaggio ordinario può significare creazione, produzione, nascita, sviluppo, crescita, ma nel linguaggio usato da Ibn ʿArabī il suo significato principale è quello di costituzione naturale o di configurazione. Ho preferito il primo malgrado l'aggettivo “naturale” debba essere inteso in senso analogico allorquando si tratta della costituzione delle realtà spirituali, poiché esse sono al di sopra della Natura (*ṭabīʿa*) intesa in senso cosmologico. In genere Ibn ʿArabī distingue una costituzione naturale spirituale ed una corporea, o naturale in senso proprio, come nel Cap. 37 [I 228.23] ove afferma: “Tra i loro segreti vi è anche la conoscenza delle due costituzioni naturali in questo mondo, quella naturale (*ṭabīʿ*) e quella spirituale e di quale sia la loro radice, la conoscenza delle due costituzioni naturali nell'aldilà, quella naturale e quella spirituale e di quale sia la loro radice, e la conoscenza delle due costituzioni naturali, quella di questo mondo e quella dell'aldilà, ed esse sono sei scienze di cui è indispensabile la conoscenza”, ma talora parla di tre costituzioni naturali, come nel Cap. 198 [II 441.14] ove afferma che: “l'uomo ha una triplice costituzione naturale: una costituzione interiore, intellegibile e spirituale, una costituzione esteriore, sensibile e naturale, ed una costituzione intermedia, corporea non grossolana, relativa al *barzah* ed alle immagini”.

verità ha una realtà essenziale”⁽¹²⁾. È già stata stabilita la verità della certezza ed è quindi necessario che questa verità abbia una realtà essenziale, che è la realtà essenziale della certezza. La certezza, in questo modo, è una costituzione naturale che si fonda su quattro angoli, cioè la scienza, la visione, la verità e la realtà essenziale. La realtà essenziale è stabilita per tradizione mentre gli altri tre angoli sono scritturali, ed Egli ha disposto in modo armonico tutte le costituzioni naturali sotto l’aspetto del quaternario⁽¹³⁾. Se realizzi questo sai che la certezza è un Nome, da cui deriva un Atto, e quindi si manifesta nella Presenza degli Atti secondo i loro gradi. E non è possibile che Chi le ha dato l’esistenza (*mūğīd*) sia caratterizzato da essa [in quanto Nome], contrariamente alla scienza; ciò sta ad indicare che la certezza è una costituzione naturale che sussiste⁽¹⁴⁾ ed a cui viene attribuita la scienza, come a Zayd, ad ‘Amr, ecc.⁽¹⁵⁾

È noto che essa non è un attributo di difetto in noi, bensì di perfezione, ma a causa del suo legame con la costituzione naturale l’Eterno non è qualificato esplicitamente da essa⁽¹⁶⁾, bensì è qualificato dalla scienza, dalla visione (*‘ayn*), dalla verità, ecc.

La sfera della certezza è ampia, ed essa è lenta nel movimento proprio per l’ampiezza della sua sfera, per la sua elevatezza ed altezza, e nel mondo della composizione il suo effetto potente non si manifesta se non presso pochi tra gli uomini spiritualizzati (*mutarawḥinūn*)⁽¹⁷⁾. E ciò per l’elevatezza delle loro aspirazioni (*himam*)⁽¹⁸⁾, che hanno accesso alla certezza nella sua sfera e le si avvicinano, sì

12) *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Nel Cap. 388 [III 541.32] Ibn ‘Arabī precisa: “Invero ogni verità ha una realtà (*ḥaqīqa*) e la realtà che appartiene ad ogni verità non è altro che la sua discesa (*inzāl*) nel rango di ciò che è testimoniato, percepito dalla vista. Questo è ciò che ha detto l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, all’uomo che aveva sentito affermare: “Io sono credente veramente”. L’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli disse infatti: “Ogni verità ha una realtà. Qual è la realtà della tua fede?”. E l’uomo rispose: “È come se guardassi il Trono del mio Signore sorgere”, cioè nel Giorno della Resurrezione. E l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli disse: “Hai conosciuto, persevera dunque”, interpretando la realtà come la visione”.

13) Ibn ‘Arabī afferma che tutta l’esistenza si basa sul quaternario [Cap. 198 (II 426.35) e Cap. 349 (III 209.1)] e che la radice ontologica di esso sono le quattro realtà divine, Vita, Scienza, Volontà e Potere, che costituiscono la Forma della Divinità [Cap. 278 (II 603.7)]. Il quaternario non caratterizza quindi solo la costituzione naturale corporea, ma anche quella spirituale, come viene precisato nel Cap. 348 [III 198.4].

14) Nel Cap. 123 [II 206.2] Ibn ‘Arabī precisa: “il servitore è una causa seconda nella manifestazione dell’entità della certezza, in quanto la certezza non sussiste per se stessa”, ma ciò riguarda la certezza che si manifesta come Atto nel dominio della Natura.

15) In altri termini l’espressione “scienza della certezza” non indica la scienza che noi abbiamo della certezza, bensì la scienza che ha la certezza.

16) Cioè, pur trattandosi di un Nome, esso non è attribuito esplicitamente ad Allah.

17) Non ho trovato questo termine in nessun dizionario arabo, tra quelli che ho potuto consultare. Il termine non ricorre mai nelle *Futūḥāt* e l’ho riscontrato solo in un’altra opera dell’esoterismo islamico, il *Misbāḥ al-uns* di al-Fanārī, a pag. 554 dell’edizione Intiṣārāt Mūlā, Teheran, 1984, ove viene correlato a Gesù ed al Ḥidr.

18) La povertà lessicale delle lingue occidentali rende spesso difficile tradurre adeguatamente i termini arabi

che i suoi effetti si producono in esse. Per questo sono pochi ed Egli, sia esaltato, ha detto: “per un gruppo (*qawm*) che ha la certezza” (Cor. II-118), stabilendo che si tratta di un gruppo ristretto.

Osserva la ragione con l’occhio della tua intuizione (*baṣīra*) e troverai che i suoi argomenti ed il suo sostegno nell’acquisizione delle sue scienze, di cui tu sei convinto (*taqṭaʿu*) ⁽¹⁹⁾, sono basati su ciò che apprendiamo dai sensi, secondo i gradi delle realtà ⁽²⁰⁾. Ed osserva quante cose errate ci sono nei

che esprimono gradi e sfumature diverse di uno stesso concetto. Nel gergo del Taṣawwuf il termine *himma*, di cui *himam* è il plurale, indica un grado di volontà intermedio tra l’*irāda* e la *niyya*; in mancanza di altri termini l’ho tradotto come “aspirazione”, ma ciò genera inevitabilmente confusione con il termine “aspirante”. Nel suo “*Trattato sulla terminologia dei Ṣūfī (Kitāb iṣṭilāḥ al-ṣūfiyya)*”, Ibn ‘Arabī riporta come prima definizione quella del pensiero (*hāḡis*): “Con questo termine viene indicato il primo pensiero (*hātir*) che affiora alla coscienza, cioè il pensiero di origine dominicale, che non è mai sbagliato. Sahl [at-Tustārī] lo ha chiamato la causa prima e lo schiacciare del pensiero. Se questo pensiero si conferma nell’anima viene chiamato volontà (*irāda*), e quando ricorre per la terza volta viene chiamato aspirazione (*himma*). Alla quarta volta viene chiamato determinazione (*azm*). Quando implica l’orientarsi verso l’azione, se si tratta di un pensiero di azione, viene chiamato proposito (*qasd*), mentre se si tratta di azioni rituali viene chiamato intenzione (*niyya*)”. Nel Cap. 33 [I 213.15] aggiunge: “Essi hanno la conoscenza del pensiero (*hāḡis*), della aspirazione (*himma*), della determinazione, della volontà e del proposito, e tutti questi sono stati (*aḥwāl*) preliminari all’intenzione (*niyya*). E l’intenzione è ciò che dipende da lui nell’intraprendere i suoi atti, ed è quella che è considerata nella Legge divina; ed essa è quella che essi esaminano a fondo ed è connessa con il culto sincero (*iḥlās*). Il nostro sapiente, l’Imām Sahl ibn ‘Abdallāh, ha studiato minuziosamente questa faccenda ed è lui che ha posto l’attenzione allo schiacciare del pensiero, ed ha detto: “L’intenzione è quel pensiero, ed esso è la causa prima nel manifestarsi (*hudūt*) della aspirazione (*hamm*), della determinazione, della volontà e del proposito”, e su ciò si è basato e per noi era nel giusto”. Ma l’aspirazione legata alla volontà è solo uno dei tre significati attribuiti nel gergo del Taṣawwuf al termine *himma*; nel Cap. 229, dedicato alla *himma*, Ibn ‘Arabī precisa [II 526.22]: “Sappi che gli iniziati (*al-qawm*) usano il termine *himma* riguardo alla spoliazione (*taḡrīd*) del cuore per [lasciarvi solo] gli oggetti del desiderio (*munā*), nei riguardi dell’inizio della veridicità (*sidq*) dell’aspirante e nei riguardi della concentrazione (*ḡamʿ*) delle energie interiori (*himam*) per mezzo della purezza dell’ispirazione (*ilhām*); essi dicono che la *himma* ha tre gradi: la *himma* della presa di coscienza (*tanabbuh*), la *himma* della volontà (*irāda*) e la *himma* della realtà essenziale (*ḥaqīqa*). La *himma* caratteristica della presa di coscienza consiste nel risveglio del cuore a ciò che conferisce la realtà essenziale dell’uomo quanto a ciò che è connesso con il desiderio (*tamannā*), che si tratti di una cosa impossibile o possibile non fa differenza [...] Quanto alla *himma* della volontà essa è l’inizio della veridicità dell’aspirante ed è una *himma* concentrata a cui nulla resiste: questa *himma* si trova molto in un gruppo chiamato in Africa gli ‘Azābiyya, che per mezzo di essa uccidono coloro che vogliono. L’anima, quando si concentra, ha un’influenza sui corpi del mondo e sulle sue condizioni a cui nulla può contrapporsi [...] Quanto alla *himma* della realtà essenziale essa è la concentrazione delle aspirazioni per mezzo della purezza dell’ispirazione: si tratta delle aspirazioni dei più grandi Maestri tra la gente di Allah, coloro che concentrano le loro aspirazioni sul Vero e le rendono una sola, in ragione dell’Unità di Colui al quale ci si collega in questo modo, fuggendo la molteplicità e cercando l’Unità di ciò che è molteplice o l’Unità pura”.

19) Il verbo *qaṭaʿa* significa letteralmente “tagliare” e quindi “decidere”, termine derivante da un verbo latino che pure significa “tagliare”. Applicato al dominio della conoscenza significa “dire con certezza”, “affermare”, “asserire”, ma poiché la certezza di cui si tratta in questo caso non è la vera certezza, come spiegherà Ibn ‘Arabī nel seguito del testo, ho preferito usare il verbo “essere convinto”, in quanto si può essere convinti del falso ritenendo che sia il vero, ma non si può essere certi del falso, credendo che sia il vero, poiché per Ibn ‘Arabī la certezza è univocamente legata al vero.

20) Nel manoscritto Veliyuddīn il termine è parzialmente cancellato da una macchia e si riconosce solo una *qāf*

sensi, tanto che, talvolta, seguendoli non hai poi fiducia in ciò che vedi. Questo succede soprattutto se fai parte della gente dello svelamento e della certezza e vedi cose inanimate discorrere, mentre la ragione giudica che in esse non c’è né vita né possibilità di parlare, in quanto non riconosce come loro proprietà quella degli esseri viventi, giudicando in base alla testimonianza dei sensi. E noi sappiamo per certo (*qaṭ’an*) che chi giudica ⁽²¹⁾, in questo caso, sbaglia senza dubbio, anche se non diciamo che i sensi sbagliano all’origine ⁽²²⁾, ed abbiamo convenuto su questa attribuzione [dell’errore] ad essi [sensi] solo per ciò su cui ci si intende [ordinariamente] ⁽²³⁾. La Legge tradizionale ha invero richiamato l’attenzione su molti esempi di questo genere, tra cui il saluto della pietra ⁽²⁴⁾, il discorso fatto dalla spalla del montone ⁽²⁵⁾, la glorificazione [da parte] dei sassi ⁽²⁶⁾, ecc.

.....
finale, per cui potrebbe trattarsi di *al-ḥaqā’iq*. Negli altri tre manoscritti si trova *al-ḥiss*, i sensi.

21) *Al-hākim*, cioè colui che giudica, si trova solo nel manoscritto Veliyuddin, mentre negli altri si trova *al-ḥiss*, cioè i sensi.

22) Nel Cap. 34 [I 212.31] Ibn ‘Arabī afferma: “Vi è un gruppo di pensatori razionali che attribuisce l’errore ai sensi, ma non è così: l’errore riguarda solo chi giudica [...] il difetto e l’errore sta dalla parte di chi giudica, cioè la ragione, non dei sensi [...] i sensi non sbagliano mai”, e nel Cap. 285 [II 628.27] aggiunge: “Il punto di vista corretto è che l’occhio non sbaglia mai, né lui né gli altri sensi, poiché la percezione delle cose da parte dei sensi è diretta [...] La percezione della ragione è di due tipi: una percezione diretta, in cui essa è come i sensi, non sbaglia, ed una percezione indiretta che è quella che ottiene tramite lo strumento che è il pensiero e lo strumento che sono i sensi. L’immaginazione [riproduttiva] segue pedissequamente ciò che i sensi le conferiscono ed il pensiero guarda nella immaginazione e trova singole realtà, da cui vorrebbe configurare una forma che la ragione possa conservare, e quindi correla alcune di queste realtà ad altre. Ma così facendo talora si sbaglia, nella correlazione, riguardo a come la faccenda è realmente, e talora coglie nel giusto; a sua volta la ragione formula un giudizio in base a ciò e quindi può sbagliare, come pure cogliere nel giusto. Quindi la ragione segue pedissequamente e per questo è caratterizzata dall’errore. Poiché i *ṣūfi* hanno constatato l’errore di coloro che si affidano alla considerazione razionale, essi si sono rivolti ad una via in cui non c’è incertezza (*laba*) in modo da apprendere le cose dall’occhio della certezza ed essere così caratterizzati dalla scienza della certezza. L’ignorante può essere caratterizzato dalla scienza riguardo a ciò che ignora, ma non è mai caratterizzato dalla certezza: per questo è lecito correlare la scienza alla certezza, e non si tratta della correlazione della cosa con se stessa, né letteralmente, né quanto al significato [dei termini]”.

23) All’inizio del paragrafo aveva affermato: “osserva quante cose errate ci sono nei sensi”, ma tale affermazione era solo finalizzata a farsi intendere dall’uomo comune che non distingue tra la sensazione, che è immediata, e la percezione, che è mediata dalla mente e dai giudizi della ragione.

24) Cfr. lo *ḥadīṭ*: “Conosco una pietra alla Mecca che mi salutava prima che ricevessi la missione”, riportato da Muslim, XLII-2, at-Tirmidhī, XLVI-3, e da Ibn Ḥanbal, V-89, 95 e 105. Questo episodio, insieme ai due seguenti, è menzionato da Ibn ‘Arabī nei capitoli 285 [II 629.7] e 357 [III 258.21] delle *Futūḥā*, nel *Uqlat al-mustawfīz*, a pag. 241, e nei *Mawāqī‘ an-nuḡūm*, a pag. 153 delle rispettive edizioni curate da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Mansūb.

25) Gli Ebrei vi avevano messo del veleno per il Profeta ed essa lo avvertì che era avvelenata. L’episodio non è riportato nelle raccolte canoniche.

26) Dei sassi nelle mani del Profeta glorificavano Allah, ed alcuni compagni li sentirono. L’episodio è menzionato in uno *ḥadīṭ* riportato da Abū Dāwud, VIII-24, e da at-Tirmidhī, XLV-113.

E poiché ciò che assiste la ragione ha questa grande insufficienza e questa evidente e notevole passibilità all'errore, la ragione è ancor più lontana e più fortemente limitata ed incapace e tanto più scarsa in scienza. Essa si immagina di essere nella certezza, ma non è così, bensì decide in base a ciò di cui dispone, ed afferma: questa è la verità certa e la scienza a cui nulla può essere aggiunto.

Talvolta per molto tempo continua a credere che la cosa sia in questo modo, poi dopo un po' le diventa chiaro, per un'altra indicazione che prima non aveva, che quella cosa è diversa da come pensava e che in quello che chiamava certezza vera stava sbagliando ed era assolutamente ignorante. E come può essere ben diretta per lei la convinzione riguardo a quest'altra [cosa], visto che può sbagliare come per la prima?

Se colui che riflette è equo con se stesso, allora non dà assolutamente credito agli argomenti (*mawādd*) che gli derivano dalla sua ragione e dai suoi sensi e si deve affidare nella sua scienza al dono divino ed all'assistenza dominicale ⁽²⁷⁾.

Per questo abbiamo detto: la circonferenza della certezza è molto ampia, elevata, lenta nel movimento e lieve nell'effetto, in quanto i dubbi prevalgono e la convinzione si basa su un'ignoranza, non su una certezza, e tuttavia questa convinzione viene chiamata certezza.

Un esempio probante di ciò che abbiamo detto è il seguente: noi sappiamo per certo che l'Ash'arita è convinto che il Mu'tazilita riguardo alla creazione degli atti ed a cose simili dice il falso ⁽²⁸⁾, ed afferma ciò in modo categorico, basandosi sulla sua scienza. Il Mu'tazilita rispetto all'Ash'arita è all'opposto in questa stessa questione ed afferma in modo categorico che l'Ash'arita sbaglia e che è ignorante in ciò. E così succede tra gli Imām di tutte le scuole di giurisprudenza riguardo all'affermazione di ciò che è lecito e di ciò che è proibito ed alle questioni dottrinali: ognuno dei due oppositori afferma la falsità della dottrina dell'altro ⁽²⁹⁾.

27) D'altra parte la sede della certezza non è la ragione o la mente, bensì il cuore, come precisa Ibn 'Arabī nel suo *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 348 dell'edizione pubblicata in Pakistan nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation: "[...] e si apre così il secondo occhio nel cuore, che è l'occhio della certezza ed esso guarda la luce della certezza, poiché Allah, sia Egli esaltato, ha due luci: una luce con cui Egli guida ed una luce che guida verso di Lui, ed Egli ha nel cuore due occhi. L'occhio della visione interiore che è la scienza della certezza e l'altro è l'occhio della certezza: l'occhio della visione interiore vede per la luce con cui Egli guida, mentre l'occhio della certezza vede per la luce che guida a Lui. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Allah guida verso la Sua Luce chi vuole" (Cor. XXIV-35), ed essa è la luce della certezza, e riguardo all'altra luce ha detto: "Egli ha fatto per voi una luce per mezzo della quale voi camminate" (Cor. LVII-28)".

28) Per i Mu'taziliti gli atti sono creati dall'uomo mentre per gli Ash'ariti sono creati da Allah ed acquisiti dall'uomo. Su questo argomento si può consultare l'articolo *kasb* di Louis Gardet nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, E.J. Brill, Vol. IV, pag. 720-722.

29) Un analogo passo si trova nel Cap. 322 [III 82.15], tradotto da Miguel Asin Palacios nel *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXV, abril-junio 1956, pag. 615.

⋮

Ma dov’è la certezza in questo? Nelle questioni dottrinali la verità non si trova se non da una sola parte, per quanto concerne le scienze riconducibili alla speculazione, ma qual’è questa parte? E in quale scuola si trova, di modo da crederci ed averne la certezza?

Da tutto ciò deriva che, dal punto di vista della realtà essenziale, non è la certezza ad essere acquisita per loro, ma la convinzione, che essi chiamano certezza anche se non è tale; se la circonferenza della sfera della certezza fosse vicina a noi, con rapida rotazione e di piccole dimensioni, la maggioranza delle creature avrebbe la certezza e sarebbe sulla via del vero. Ma le cose stanno all’opposto! Osserva ciò che nell’allusione della Legge Egli, sia esaltato, ha detto al Suo Profeta: “e se obbedissi alla maggioranza di coloro che sono sulla Terra essi ti devierebbero dalla via di Allah” (Cor. VI-116). Ed ha reso [noto che sono] poco numerosi coloro che operano [il bene] dicendo: “Coloro che credono e compiono le opere buone sono pochi” (Cor. XXXVIII-24).

Qual’è il tuo posto rispetto a coloro che hanno la certezza, che sono meno numerosi ancora di coloro che operano il bene? Egli ha parlato di loro dicendo che sono un gruppo ristretto (*qawm*) ed essi sono meno numerosi dei pochi, per ciò che abbiamo spiegato. Il gruppo ristretto sta qui ad indicare coloro che ascoltano il discorso da Lui nella sessione (*mağlis*) ⁽³⁰⁾ e ciò è senza dubbio superiore alla fede. E dov’è la sicurezza? Essa è ancora più lontana.

* * * * *

[Quanto a] l’affermazione del Profeta riguardo a Gesù, su entrambi la Pace: “Se avesse avuto più certezza avrebbe camminato nell’aria” ⁽³¹⁾, egli non possedeva una certezza che lo elevasse al di sopra

30) Nel suo *Kitāb mawāqī‘ an-nuğūm*, a pag. 261 dell’edizione di ‘Abd al-‘Azīz al-Manşūb, Ibn ‘Arabī afferma: “L’ascolto dal Vero fa parte delle stazioni spirituali di coloro che percorrono la Via, ed essa è una dimora che dà un immenso profitto e fa parte delle dimore del cuore. Essa è connessa con la Presenza dell’ascolto, ma la sua sede propria è questa. In questa dimora è facile fare passi falsi per chi non l’ha veramente realizzata ed è privo di un Maestro che lo guidi: ai nostri tempi molti di coloro che entrano in questa stazione commettono dei passi falsi e cadono in un abisso di rovina. La spiegazione di ciò è che in questa nobile Via vi è una stazione nella quale l’aspirante ottiene come frutto l’ascolto dal Vero e non vede nessuno nell’esistenza che gli rivolga la parola se non Allah, sia Egli esaltato, ed egli quindi si conforma a tutto ciò che gli viene ordinato”.

31) *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ‘Arabī lo riporta nei capitoli 36 [I 225.26], 122 [II 204.34] e 341 [III 162.10], ove afferma: “Egli, su di lui la Pace, disse riguardo a Gesù, su di lui la Pace: “Se avesse avuto più certezza avrebbe camminato nell’aria”, alludendo al suo viaggio notturno. È noto che Gesù, su di lui la Pace, aveva più certezza di noi, anche se non del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e noi camminiamo nell’aria in virtù dell’aver seguito colui di cui siamo la comunità, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non perché abbiamo più certezza di Gesù, su di lui la Pace. Allo stesso modo la comunità di Gesù, su di lui la Pace, camminò sull’acqua come vi aveva camminato lui. Tuttavia sappiamo che, anche se riguardo a noi questa faccenda dipende dall’aver seguito, l’intera comunità non cammina nell’aria come fece Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, perché parte della sua comunità non lo segue in tutto ciò che le è stato ordinato di seguire, ma chi soddisfa il dovere di seguirlo ha questo regime”.

di questo globo (*kura*) [terrestre] ⁽³²⁾ come invece elevò Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace ⁽³³⁾. Noi non abbiamo camminato nell'aria immensa in virtù della nostra certezza, né siamo più grandi di Gesù, su di lui la Pace, nella certezza, bensì ciò avviene in virtù dell'aver seguito il nostro Imām Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e poiché egli ha camminato nell'aria anche noi vi camminiamo, così come i compagni di Gesù camminarono con Gesù sull'acqua in virtù dell'aver seguito validamente, non in virtù della certezza. Così è per gli emiri presso il Re, quando questi ha stabilito per loro dei ranghi alla sua presenza, che essi non oltrepassano, e si vede un emiro vicino in rango al Re ed un altro più lontano da lui ed un altro più lontano ancora e nessuno degli emiri oltrepassa mai il suo rango per occupare quello di un altro. Quando l'emiro vicino di rango entra nel suo rango, i suoi schiavi (*mamālīk*) entrano con lui, mentre gli emiri di rango inferiore al suo entrano dopo di lui, ed ogni emiro nel suo rango è con i suoi schiavi. Ora, è noto che il rango degli emiri è superiore al rango degli schiavi, e tuttavia vediamo che gli schiavi di chi possiede il rango più vicino entrano con il loro emiro nel suo rango, e sappiamo per certo che ciò non dipende dalla nobiltà dello schiavo di quell'emiro più prossimo rispetto all'emiro che è inferiore a lui. E sappiamo che l'emiro che è inferiore a lui è più nobile degli schiavi dell'emiro prossimo del Re, in quanto il rango di chi detiene il comando è superiore al rango dei suoi sottoposti. Siamo quindi certi che l'ingresso degli schiavi in quell'ordine dipende dal loro signore, non da loro ⁽³⁴⁾.

Lo stesso vale per la nostra nobiltà, che Allah ci ha conferito e ci ha insegnato, e per la nostra forza, che non ha conferito ad un altro Profeta: essa non dipende dal nostro essere più nobili dei Profeti, bensì dal fatto che il nostro Profeta è più nobile degli altri, e noi siamo i suoi seguaci e quindi entriamo

32) Mentre il termine *ḥalak* viene usato per indicare una sfera celeste, il termine *kura* viene usato per indicare una sfera piena, come quella della Terra. L'espressione "globo della Terra" ricorre nei capitoli 15 [I 154.24], 72 [I 732.16] e 348 [III 203.23], il che mostra che era noto ad Ibn 'Arabī che la Terra è sferica e non piana. Ciò nonostante nel Cap. 371 [III 424], nella figura che rappresenta la sfera delle stelle fisse e ciò che essa contiene, le sette Terre sono raffigurate da sette linee orizzontali, sovrastate dalle sette cupole dei Cieli planetari, conformemente a ciò che l'uomo percepisce in condizioni ordinarie, e cioè che la Terra è piatta e che i Cieli planetari sono delle volte e non delle sfere.

33) La connessione tra il viaggio notturno e la certezza è affermata anche nel Cap. 341 [III 162.10] e in un verso del *Kitāb al-isrā'*, redatto a Fes nell'anno 594 dall'Egira, a pag. 130 dell'edizione di Su'ād al-Ḥakīm, Beirut 1988, mentre nel Cap. 122 [II 204.35] essa viene negata, in quanto il Profeta venne fatto viaggiare trasportato nell'aria per Volere di Allah, e non in virtù della sua certezza.

34) Nel Cap. 36, dopo aver ribadito quanto è qui affermato sul fatto che il carisma di camminare nell'aria o sull'acqua dipende solo dall'aver seguito sinceramente e validamente il proprio Profeta, e non dalla certezza, Ibn 'Arabī afferma [I 225.32]: "Nel nostro *Libro della certezza* abbiamo usato come esempio di ciò il fatto che gli schiavi particolari che tengono i sandali dei loro signori tra gli emiri entrano [con loro] dal Sultano, mentre un altro emiro resta fuori dalla porta in attesa di avere l'autorizzazione ad entrare. Pensi forse che gli schiavi che entrano con i loro signori abbiano una posizione più elevata rispetto agli emiri a cui non è stato concesso? Sono forse entrati per un motivo diverso da quello di aver seguito i loro signori? Al contrario, ogni persona sta nel suo rango: gli emiri eccellono sugli emiri e gli schiavi eccellono sugli schiavi, ciascuno nel suo genere. E così è per noi con i Profeti nelle rotture del corso abituale che hanno luogo per coloro che [li] seguono".

⋮

con lui nelle stazioni spirituali in cui egli è entrato, in virtù dell’aver seguito, ed ogni Profeta viene dopo di lui nel suo rango e quindi dopo di noi necessariamente.

Chi non ha conoscenza, si immagina di camminare nell’aria per la forza della sua certezza e di essere più potente di Gesù, su di lui la Pace, e degli altri [Profeti]. Guai a lui per ciò che immagina! Il Profeta è un Profeta e tu sei tu. Colui che è seguito compete (*yuzāḥimu*) con chi è seguito, e chi segue compete con chi segue, ma chi segue non compete con chi è seguito. Invero noi, dal punto di vista della realizzazione (*taḥqīq*), ci confrontiamo con la comunità di quel Profeta che è dopo il nostro Profeta [in rango], e quel Profeta si confronta con il nostro Profeta, e quindi il Profeta si confronta con il Profeta, il compagno con il compagno, il confessore (*ṣiddīq*) con il confessore. Non confondere le realtà, pena l’essere tra gli ignoranti.

Quindi abbiamo visto, nel corso di ciò che abbiamo menzionato, che chi ha camminato sull’acqua vi ha camminato per la certezza, e chi ha camminato nell’aria vi ha camminato per la certezza, e per essa le realtà spirituali superiori sono salite verso il fruscio delle penne (*ṣarīf al-aqlām*) ⁽³⁵⁾ ed il luogo dell’assidersi (*mustawā*) [del Misericordioso, cioè il Trono], verso dove non c’è dove, e quindi comprende o vede ⁽³⁶⁾.

E non c’è stato in essa [certezza] nessun uomo più saldo dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, sennonché egli ha notificato che aveva appreso la certezza ⁽³⁷⁾ e [ciò nonostante] gli venne detto: “Adora il tuo Signore finché ti arriverà la certezza” (Cor. XV-99). Anche se qui la certezza è la morte ⁽³⁸⁾, il segreto di questo [versetto] è che gli era stato detto: “Dì: o mio Signore, accrescimi in scienza” (Cor. XX-114). La scienza deve necessariamente fondarsi

35) L’espressione ricorre in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, VIII-1, LX-5, Muslim, I-263, e da Ibn Ḥanbal, V-144, in cui è riferito che durante il suo viaggio celeste il Profeta fu condotto ad un livello ove si sentiva il fruscio delle penne. Nel Cap. 316, dopo aver riportato questo episodio [III 61.9], Ibn ‘Arabī precisa: “Il rango di queste penne è inferiore al Calamo Supremo ed alla Tavola Preservata, in quanto quella su cui scrive il Calamo Supremo è una Tavola non soggetta a cambiamento ed è stata denominata “preservata” dalla cancellazione (*maḥw*) poiché ciò che viene scritto in essa non viene mai cancellato. Queste penne invece scrivono sulle Tavole della cancellazione e della conferma e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “Allah cancella ciò che vuole e conferma” (Cor. XIII-39). Da queste Tavole discendono le Leggi, le Pagine ed i Libri sugli Inviati, che le *ṣalāt* di Allah discendano su di loro e la Sua Pace, e per questo le Leggi sono passibili di abrogazione, e nell’ambito della stessa Legge è possibile l’abrogazione di un ordine, intendendo con ciò la cessazione del periodo di validità dell’ordine” e poco oltre [III 62.2] aggiunge che queste penne sono in numero di 360.

36) Non è chiaro quale sia il soggetto di questi verbi: i verbi sono coniugati al singolare e pertanto ciò esclude le realtà spirituali appena menzionate. Potrebbe essere la stessa certezza, oppure colui che, in virtù della certezza, cammina nell’aria e sale alle realtà più elevate. In quest’ultimo caso può trattarsi solo del Profeta, poiché gli Intimi non camminano nell’aria per la certezza, ma per l’aver seguito.

37) In uno *ḥadīṭ* non recensito dalle raccolte canoniche ma riportato da Ibn Abī ad-Dunyā nel suo *Libro della certezza*, a pag. 20 dell’edizione Mu’assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, Beirut, 1993, è detto: “Apprendete (*ta‘allamū*) la certezza, così come apprendete il Corano finché non lo conoscete, poiché io l’ho appresa”.

38) Nel Cap. 176 [II 295.23] Ibn ‘Arabī interpreta così il termine certezza nel versetto riportato.

sulla certezza, in quanto la certezza è lo spirito della scienza e la sicurezza è la sua vita, ed [egli] non cessò di cercare l'accrescimento della scienza e non cessò di apprendere la certezza per il suo legame con essa, e così in ognuna delle minute realtà (*daqāʾiq*) della distinzione (*tafṣīl*). E poiché la certezza è siffatta, è indispensabile che ogni uomo intelligente non chieda altro [che la scienza] in ogni cosa.

* * * * *

Torniamo dunque a quanto dicevamo: come la sua costituzione naturale (*naṣʾa*) spirituale, nel mondo delle idee, si fonda su quattro, cioè la scienza, l'occhio, la verità e la realtà essenziale, così la sua costituzione naturale corporea nel mondo delle parole e delle locuzioni, si fonda su quattro lettere: la *yāʾ* sana ⁽³⁹⁾, la *qāf*, la *yāʾ* debole (*muʿtalla*) ⁽⁴⁰⁾, che è l'*alif* inclinata [o curvata] a sinistra ⁽⁴¹⁾, e la *nūn*. Analogamente, essa partecipa [delle qualità] del caldo e del freddo, del secco e dell'umido che sono un altro quaternario, correlato nel macrocosmo con i quattro elementi (*arkān*) ⁽⁴²⁾ e nel [micro]cosmo animale con le due bili [quella gialla e quella nera], il sangue e la flemma. Tutto ciò ti indica che essa ha una costituzione naturale sussistente, come quella dell'uomo.

Torniamo dunque alla correlazione ⁽⁴³⁾, e poi a questi otto da cui è composta la spiritualità della certezza e la sua corporeità, e diciamo: la correlazione è valida sia per quanto riguarda la parola che per quanto riguarda il significato. Per quanto riguarda la parola, il termine occhio non è assolutamente il termine certezza, e così pure la verità e la scienza, e quindi la correlazione è corretta. Quanto all'aspetto del significato, noi sappiamo per certo che l'uomo è un corpo che si nutre, che sente e che parla, e condivide ognuna di queste quattro realtà essenziali ⁽⁴⁴⁾ insieme ad uno dei generi

39) Gli arabi chiamano così la lettera *yāʾ* quando è consonante.

40) Gli arabi chiamano così la lettera *yāʾ* quando serve a prolungare la vocale della consonante che la precede.

41) Nel Cap. 73, questionii CXL e CXLI, dopo aver affermato che la *alif* in quanto linea, è all'origine di tutte le lettere della scrittura araba, Ibn ʿArabī precisa che la lettera *wāw* debole è l'*alif* inclinata [a destra] [II 122.32], e che la *yāʾ* debole è l'*alif* inclinata [a sinistra] [II 123.15].

42) I quattro elementi (*arkān*) sono l'acqua, l'aria, il fuoco e la terra, ciascuno dei quali è caratterizzato dalle quattro qualità naturali (*tabāʾīʿ*) che si trovano nella Natura (*tabīʿa*), ma con la prevalenza di due di esse in ciascun elemento [Cap. 306 (III 26.29)]. A loro volta i quattro elementi costituiscono la materia (*habāʾ*) degli esseri prodotti (*muḥalladāt*) [o dei tre regni naturali: minerale, vegetale, animale]. Va precisato che Ibn ʿArabī assimila in genere gli *arkān* agli elementi sostanziali (*ʿanāṣir*), come nei capitoli 11 [I 138.30], 52 [I 275.5], 148 [II 236.21] e 295 [II 677.33], ma talora li distingue, come nel Cap. 73 [II 21.23].

43) Cioè alla correlazione e non identità tra la certezza, la scienza, l'occhio o la visione, e la verità.

44) Cap. 198 [II 406.3] Ibn ʿArabī precisa: "Il quaternario divino è il principio dell'esistenza del Mondo, il quaternario naturale è il principio dell'esistenza dei corpi, i quattro elementi (*ʿanāṣir*) sono il principio dell'esistenza dei regni naturali, i quattro umori sono il principio dell'esistenza degli animali e le quattro realtà essenziali sono il principio dell'esistenza dell'uomo. Il quaternario divino è la Vita, la Scienza, la Volontà e la Parola (*qawṭ*) [...]; il quaternario della Natura è il caldo, il freddo, il secco e l'umido; i quattro elementi sono l'etere, l'aria, l'acqua e la terra; i quattro umori sono le due bili, il sangue e la flemma; e le quattro realtà essenziali sono il corpo, la nutrizione, i sensi e il parlare (*nutq*)".

⋮

(⁴⁵), e [sappiamo] che ogni realtà presa per se stessa non è identica all’uomo (⁴⁶), e che “uomo” è un’espressione che indica la loro riunione, e così è per la certezza nei riguardi della sua spiritualità e della sua corporeità.

Se diciamo l’occhio ad esso può essere associata la certezza ed altro e quindi diciamo l’occhio della certezza (*‘ayn al-yaqīn*) affinché chi ascolta non si immagini che vogliamo parlare del disco solare (*‘ayn aš-šams*), o dell’inclinazione della bilancia (*‘ayn al-mīzān*) o della sorgente dell’oro (*‘ayn al-dhahab*), ecc. Così diciamo il corpo dell’uomo, affinché non si immagini che intendiamo il corpo della pietra, o il corpo delle piante, ecc. Analogamente diciamo la scienza della certezza, parlando della scienza, affinché non si immagini che si tratti della scienza della sintassi, o la scienza dell’*adab*, così come diciamo il parlare della lingua affinché non si immagini che intendiamo il parlare dell’Angelo o il parlare del Libro, in base al Suo detto, sia Egli esaltato: “Questo è il Nostro Libro che parla a voi con la verità” (Cor. XLV–29). Analogamente [facciamo per] la verità della certezza, affinché non si immagini che si tratti della verità della Sua misura [(*haqqa qadri-hi*): Cor. VI-91], o della verità del timore di Lui [(*haqqa tuqāti-hi*): Cor. III-102], o della verità della sua [Corano] recitazione [(*haqqa tilāwati-hi*): Cor. II-121], o quando diciamo verità senza correlarla alla certezza, così come diciamo la nutrizione dell’uomo, affinché non si immagini che intendiamo la nutrizione dell’albero, ecc. Analogamente diciamo la realtà essenziale della certezza, affinché non si immagini che intendiamo parlare della realtà essenziale di un’altra cosa, come la realtà essenziale della fede, o la realtà essenziale dell’esistenza. Ed è quindi assolutamente lecita la correlazione, in quanto la certezza è l’insieme di queste cose.

Così per quanto riguarda la costituzione naturale corporea diciamo: la *yā’* sana del termine *yaqīn* facendo attenzione a distinguerla dalla *yā’* debole e dalla *yā’* di *yawm*, ecc.. Analogamente [diciamo] la *qāf* di *yaqīn*, per non confonderla con la *qāf* isolata e la *qāf* di *haqq*, *šidq* e *qalam*. Così pure [diciamo] la *yā’* debole di *yaqīn* distinguendola dalla *yā’* di *tamkīn*, *takwīn*, ecc, ed analogamente per la *nūn* di *yaqīn*, distinguendola dalla *nūn* isolata e dalla *nūn* di *ān* e di *anā*. Quindi la correlazione è assolutamente valida.

Stavamo stabilendo la relazione tra le quattro [realtà] semplici (*basā’it*) [cioè le lettere] e quelle composte (*murakkabāt*) [cioè la parola], che costituiscono la corporeità della certezza, ma il nostro obiettivo era di stabilire la liceità [della correlazione], a causa della ristrettezza del tempo. Torniamo dunque

45) Nel Cap. 10 [I 137.8] Ibn ‘Arabī precisa che i generi sono solo sei: l’Angelo, il *ḡinn*, il minerale, il vegetale, l’animale e l’uomo. Il parlare è condiviso dagli Angeli e dagli uomini, ma i primi non si nutrono, per cui le loro realtà essenziali sono diverse.

46) Nel manoscritto Veliyuddin si trova *gayr*, diverso, al posto di *‘ayn*, identico. In realtà entrambe le letture sono possibili, poiché nel Cap. 371 [III 419.32] Ibn ‘Arabī precisa: “Non si dice dello spirito dell’uomo che esso è identico all’uomo, né che è diverso, ed allo stesso modo per le sue realtà essenziali, le sue realtà inerenti e le sue realtà accidentali: non si dice della mano dell’uomo, né di alcuna delle sue membra, che essa è identica all’uomo, né che è diversa dall’uomo”.

all'argomento, dopo aver mostrato la liceità della correlazione che era stata messa in discussione, e passiamo a parlare degli otto.

Sappi che la certezza viene portata da otto, che sono quelli che abbiamo ricordato, e che essa è simile al Trono ed all'essenza dell'uomo. Egli, sia esaltato, ha detto: "quel giorno otto porteranno il Trono del tuo Signore sopra di loro" (Cor. LXIX-17) ed [il Profeta], su di lui la Pace, ha detto: "oggi essi sono quattro" ⁽⁴⁷⁾. Questo perché oggi la faccenda è nascosta per noi, ad eccezione di colui a cui viene svelata e per cui ha luogo la sua resurrezione, sì che egli vede gli otto.

Analogamente per la certezza: gli uomini oggi posseggono soltanto la sua realtà corporea e non conoscono altro che la *yā'*, la *qāf*, la *yā'* debole e la *nūn*, e per questo non troverai nessuno che non abbia dubbi riguardo a ciò che è destinato (*maqḍūr*) ⁽⁴⁸⁾ o per il suo credo (*ʿaqd*) o per il suo stato, necessariamente. Il grado minimo di esso è questo tozzo di pane (*kisra*) che Allah ha giurato di garantire, senza esigere come condizione per quello né fede né miscredenza ⁽⁴⁹⁾, e malgrado tutto ciò i cuori non sono tranquilli ⁽⁵⁰⁾ e non risulta nell'anima certezza, né scienza, né visione, né verità, né realtà essenziale. E tu dove sei, o meschino?

E così oggi esse sono l'insieme della certezza: quattro lettere che si manifestano nell'espressione verbale e nella scrittura e nient'altro. Colui a cui Allah svela l'occhio della sua visione interiore ed a cui scioglie il catenaccio (*quḥḥ*) ⁽⁵¹⁾, sì che egli viene radunato dal suo sepolcro, vede gli otto nella completezza, ma essi sono molto pochi: non arriva a quello se non il raro (*nāḍir*), chi ha un'aspirazione (*ḥimma*) penetrante. Osserva dunque quanto è elevato il grado della certezza. Ed a chi assomiglia? Al più perfetto degli esseri, cioè l'uomo, al mondo intero ed al Trono, luogo dell'assidersi del Misericordioso, che comprende tutto il mondo. Realizza ciò che abbiamo menzionato, ed apprenderai su di essa molti segreti, e la lode spetta ad Allah.

47) *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ʿArabī lo riporta nel Cap. 13 [I 148.2 e 149.28] e nel Cap. 345 [III 184.28].

48) Dal seguito del testo si evince che si tratta del sostentamento di cui l'uomo può disporre.

49) Nel Cap. 69 [I 521.27] Ibn ʿArabī afferma: "Allah gli ha fatto sapere che provvederà necessariamente al suo sostentamento, che sia miscredente o credente, semplicemente perché è un essere vivente, ed ha detto, sia Egli esaltato: "Non c'è animale sulla Terra senza che Allah provveda al suo sostentamento" (Cor. XI-6), ma non ha detto quando, né da dove, e quindi non ha precisato il tempo ed il mezzo", e nel Cap. 198 [II 477.2] aggiunge: "Allah ha dato sollievo ai credenti che non hanno la certezza giurando di dare il sostentamento [...] con il Suo detto: "Nella Terra vi sono dei segni per coloro che hanno la certezza, come pure in voi stessi. Non vedete? E nel Cielo vi è il vostro sostentamento e ciò che vi è promesso]. Per il Signore dei Cieli e della Terra, ciò è una verità come il fatto che voi parlate" (Cor. LI-20 a 23)".

50) Il verbo *ṭaliḡa*, riferito al cuore (*ṣadr*), significa diventare tranquillo, contento, sicuro, e dalla stessa radice deriva il verbo *ṭalaḡa*, che significa nevicare e l'aggettivo *ṭaliḡ*, che significa freddo. Come si vedrà nel seguito del testo, il freddo è strettamente associato alla certezza.

51) Il termine *quḥḥ* ricorre al plurale in Cor. XLVII-24 ed al singolare in uno *ḥadīṭ*, riportato da Ibn Ḥanbal, VI-3, che recita: "Allah ha aperto il catenaccio del suo cuore alla fede".

⋮

Cominciamo a parlare della sua corporeità: il disporre in modo armonioso (*taswīya*) precede l’insufflazione (*nafḥ*)⁽⁵²⁾, e la fenditura (*faṭr*) del Cielo⁽⁵³⁾ precede la rivelazione in esso del suo mandato, cioè del suo spirito⁽⁵⁴⁾, e la creazione della Terra precede la determinazione dei suoi spiriti, che sono i suoi cibi (*aqwāt*)⁽⁵⁵⁾. Così per ogni cosa la disposizione armoniosa è precedente e lo spirito [della cosa] è prodotto a partire da essa e dall’orientamento (*tawāḡḡuh*) [divino] verso di essa e [lo spirito] è sempre prodotto (*muwallad*).

Diciamo dunque: la *yā’* sana, che è nel termine *yaqīn* ed è la prima nella composizione (*tarkīb*) è caratterizzata dalla vocale “a” (*faṭḥa*) che è la Misericordia. Per questo è stato comunicato: “Ciò che Allah apre (*yafṭaḥu*)⁽⁵⁶⁾ di Misericordia agli uomini” (Cor.XXXV-2) e così fu la *yā’*. Essa è fredda⁽⁵⁷⁾ in quanto il freddo della certezza è stato notificato in una tradizione del Profeta, su di lui la Pace⁽⁵⁸⁾.

52) Conformemente all’ordine riportato in Cor. XV-29, XXXII-9 e XXXVIII-72.

53) L’espressione “Colui che fende (*fāṭir*) i Cieli e la Terra” ricorre in Cor. VI-14, XII-101, XIV-10, XXXV-1, XXXIX-46 e XLII-11. Il verbo *faṭara* può anche significare creare, ma nel Cap. 69 [I 418.7] Ibn ‘Arabī lo assimila al verbo *fataqa* che significa spaccare e che ricorre in Cor. XXI-30.

54) Riferimento a Cor. XLI-12. Il mandato di cui si tratta è una specificazione del Comando divino rivelata ad ogni Cielo e che riguarda la Terra per ciò che dipende da quel Cielo.

55) Nel Cap. 558 [IV 248.19] Ibn ‘Arabī afferma: “Come ha detto, sia Egli esaltato, riguardo alla creazione della Terra: “ed ha determinato in essa i suoi cibi” (Cor. XLI-10), cioè ha dato le misure dei tempi dei cibi e le loro bilance, e questi cibi sono identici alla rivelazione nel Cielo. Il cibo nella Terra è come il mandato (*amr*) nel Cielo, e la determinazione del cibo nella Terra è come la rivelazione nel Cielo, ed essa è identica all’altra, non diversa. “Egli ha rivelato nel Cielo il suo mandato” (Cor. XLI-12) ed esso è la determinazione dei suoi cibi”.

56) Il termine *yafṭaḥu* deriva dal verbo *fataḥa* che significa aprire e la cui radice è la stessa del termine utilizzato per indicare la vocale “a”.

57) Nel Cap. 2, dedicato alla scienza delle lettere, Ibn ‘Arabī attribuisce alla lettera *yā’* come qualità naturali il caldo ed il secco [I 52.13], anche se poi precisa che essa partecipa comunque di tutte e quattro le qualità naturali [I 69.19]. Tutto ciò si riferisce alle lettere “trascendenti” o principali: la loro manifestazione formale, per la mescolanza delle loro realtà essenziali, può comportare la manifestazione di una realtà essenziale che non c’era o che non era prevalente nello stato principale. In particolare, come è riportato nel Cap. 2 [I 56.7 (ove è erroneamente citata la testa della *bā’*) e 11], la testa della *yā’* è prodotta dalla sfera da cui è esistenziata l’acqua, ed è quindi fredda ed umida, mentre il corpo inferiore della *yā’* è prodotto dalla sfera da cui è esistenziato il fuoco, e quindi è caldo e secco come la lettera principale. Nella forma scritta le due *yā’* di *yaqīn* sono prive del corpo inferiore e quindi sono fredde ed umide.

58) L’espressione “freddo della certezza” ricorre nei capitoli 60 [I 293.20], 69 [I 391.19 e 412.26], cap. 308 [III-34.1], 310 [III 39.34] e 328 [III 106.22] e viene associata da Ibn ‘Arabī ad uno *ḥadīṭ* in cui il Profeta riferisce che Allah lo colpì con la Sua mano tra le scapole ed egli sentì il freddo delle Sue dita tra i suoi seni ed apprese la scienza dei primi e degli ultimi. Ibn Ḥanbal lo riporta nei seguenti termini [V-243]: “Mi svegliai ed ero con il mio Signore, quanto è Potente e Magnifico, nella più bella delle forme. Egli mi disse: O Muḥammad, sai ciò su cui disputa il Pleroma Supremo? Ed io risposi: Non lo so, mio Signore! Egli ripeté: O Muḥammad, su cosa disputa il Pleroma Supremo? Ed io risposi: Non lo so, mio Signore! Lo vidi allora porre il palmo della Sua mano tra le mie scapole finché sentii il freddo delle Sue dita nel mio petto e mi si manifestò (*taḡallā*) ogni cosa e conobbi”.

Nel Cap. 60 [I 293.19] Ibn ‘Arabī precisa: “Il caldo deriva dall’Intelletto [Primo] e l’Intelletto deriva dalla Vita,

Ad essa appartiene l'inizio degli *articuli* (*'uqad*)⁽⁵⁹⁾ e ad essa appartiene l'unità (*aḥadiyya*) nello sviluppo degli *articuli* ed essa è la seconda delle quattro classi (*marātib*) da cui sono caratterizzati i numeri, cioè le unità, le decine, le centinaia e le migliaia. È quindi simile alla *bā'* nel suo essere seconda⁽⁶⁰⁾, così come la *bā'* è nel secondo rango dei gradi dell'esistenza assoluta. E come tutti gli esseri sono manifestati dalla *bā'*, così da questa *yā'* si manifestano tutte le lettere del termine *yaqīn* e le spetta quindi l'inizio (*bidāya*), come nel caso della *bā'*.

Per questo le assomiglia nell'avere i suoi [due] punti [diacritici] di sotto; il primo punto è per la sua comunanza con la *bā'* ed il secondo per la sua differenza dalla *bā'*, in quanto a differenza della *bā'* le compete la stazione del dieci, che non compete alla *bā'*. Per coloro che realizzano, le realtà non si mescolano mai.

.....
e per questo la vita dei corpi elementari è caratterizzata dal calore; il freddo deriva dall'Anima [Universale] e l'Anima deriva dalla Scienza, e per questo la scienza, quando si consolida, viene descritta come il freddo della certezza e come la neve (*talḡ*)”.

59) La traduzione di questo termine è assai ardua, tanto più che non è neppure chiara la sua vocalizzazione: nelle *Futūḥāt* si trovano il singolare *'aqd* ed i plurali *'uqad* [Cap. 2 (I 80.26)] e *'uqūd* [Cap. 532 (IV 175.31)]. Per comprenderne il significato è necessario ricordare che l'introduzione delle cifre che noi chiamiamo “arabe”, e che in realtà sono “indiane”, è successiva all'Islām. All'epoca del Profeta nei testi i numeri erano indicati solo con il loro nome, uso a cui si attiene ancora Ibn 'Arabī nelle sue opere. Il nome del numero può essere semplice, cioè costituito da un solo termine, oppure composto, cioè costituito da due o più termini, come ad esempio “sedici”, che in italiano è una sola parola, mentre in arabo è composta dal termine sei e dal termine dieci. A loro volta i nomi composti possono comportare la congiunzione “*wa*”, cioè “e”, come il ventuno, che in arabo si scrive “uno e venti”, oppure non comportarla, come l'undici, che in arabo si scrive “uno dieci”. Prima dell'introduzione delle cifre gli arabi usavano la dattilonomia, cioè l'arte di contare con le dita che avevano appreso dai bizantini e che per questo chiamavano *hisāb ar-rūm*: in questo metodo le unità, cioè i numeri dall'uno al nove, venivano indicati ripiegando una o più delle ultime tre dita della mano destra verso il palmo, mentre le decine venivano indicate mediante l'articolazione o giuntura (*'aqd*) delle prime due dita della mano destra in nove diverse posizioni, e queste stesse venivano usate nella mano sinistra per indicare le centinaia. Tale metodo, che era noto anche ai romani, si mantenne in occidente fino all'introduzione dell'abaco ed il Venerabile Beda scrisse un trattato su di esso in cui chiamava *digiti*, cioè dita, l'espressione manuale delle unità, e *articuli*, cioè articolazioni o giunture, l'espressione manuale delle decine, delle centinaia e delle migliaia. Nel Cap. 379 [III 493.33] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che dodici è il massimo dei numeri semplici: dita (*aṣābī'*) e *articuli* (*'uqad*). Di essi le dita sono nove e gli *articuli* (*'uqad*) tre e la somma è dodici” e nel Cap. 421 [IV 32.33] aggiunge: “Ciò è il completamento dei nomi dei numeri per ciò che concerne quelli semplici, poi ha luogo la composizione all'infinito. Da uno a nove ed i tre *articuli* (*'uqad*) che sono i dieci, i cento ed i mille e la loro somma è dodici”. Onde evitare confusioni è necessario precisare che unità e numeri semplici non sono sinonimi, poiché questi ultimi includono anche i numeri superiori al nove espressi con un solo nome; ad esempio, nel Cap. 70 [I 592.10] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che i numeri (*a'dād*) comportano nella cosa il tanto ed il poco delle quantità, ed il numero in se stesso è una quantità (*kammiyya*). Se il numero è semplice, non composto, esso non ha che un solo ammontare: si tratta dei numeri dall'uno al dieci, poi degli *articuli* (*'uqad*) delle decine, decina per decina, come il venti, il trenta, fino a cento, poi del duecento, del mille del duemila, e lì la cosa finisce”. Su tutto questo argomento si può consultare l'articolo *hisāb al-'aḥd* di Charles Pellat nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, E.J. Brill, Vol. III, 1975, pag. 482-484, ed in particolare gli articoli riportati nella bibliografia, in buona parte accessibili nel *web*.

60) In quanto la *yā'*, avente valore numerico di dieci, appartiene alla seconda classe, ed il valore numerico della lettera *bā'* è due.

Essa è vocalizzata in quanto l’origine dell’esistenza è il movimento [(*haraka*) = vocale]. La quiescenza [cioè l’assenza di vocale] (*sukūn*) è l’assenza di movimento e per questo non è concepibile la pronuncia di una [lettera] quiescente ed è necessaria una [*alif*] *hamza* di congiungimento ⁽⁶¹⁾ o una lettera vocalizzata. La *yā’* ha inoltre il secondo rango nelle classi delle qualità naturali, in quanto il dieci è secondo come abbiamo detto. Il caldo nella Natura occupa il primo posto, poi viene il freddo, e quindi essa, nella suddivisione delle lettere, cade nella classe del freddo, e ciò è come abbiamo detto: la certezza è caratterizzata dal freddo che è un attributo dei beati, facendo parte della gioia e del piacere ⁽⁶²⁾, ed inoltre vi è il freddo delle dita [riportato nella notificazione]. Questo è quanto basta, poiché la carta mi manca in questo momento.

Veniamo alla *qāf* e diciamo: quanto alla *qāf*, essa è una lettera straordinaria che combina i cerchi (*dawā’ir*) della determinazione (*taqdīr*), per mezzo della sua testa, con i cerchi dell’ampiezza per mezzo del resto ⁽⁶³⁾, ma di essa è visibile nell’esistenza [solo] ciò che appare della Sfera (*falak*), cioè metà del cerchio. E poiché la Sfera gira e quindi si manifesta nella sua interezza ⁽⁶⁴⁾, per questo la forma della sua testa [della lettera *qāf*] è risultata come un cerchio perfetto, ma è un cerchio stretto ⁽⁶⁵⁾. Il cerchio del monte Qāf è solo sopra (*alā*) la Terra ⁽⁶⁶⁾ e la Terra è la più piccola delle parti [del macrocosmo]:

61) Ossia quella che è suscettibile di elisione, e che va sostituita con una *wayla* nei casi prescritti. Un esempio è la *alif* iniziale di *ibn*, figlio, che spesso viene omessa nella scrittura; un altro esempio è la *alif* di *ism*, nome, che quando è preceduta dalla preposizione *bi* viene talora elisa, come nell’espressione *bismi-llāh*. A questo proposito, nel Cap. 5 [I 102.9] Ibn ‘Arabī, commentando il primo versetto del Corano, precisa: “Nel Nome di ... (*bismī*): per mezzo della *bā’* si è manifestata l’esistenza e per mezzo del punto [posto sotto di essa] l’adoratore è distinto dall’Adorato [...] Questa *bā’* è un sostituto della *hamza* di congiungimento che c’era in *ism* prima che subentrasse la *bā’* e che è necessaria perché [la *sīn*] non si può pronunciare quiescente. Venne così modellata la *hamza* – che esprime il Potere (*qudra*) – vocalizzata – che esprime l’esistenza – per poter arrivare con essa alla pronuncia, che è il dare l’esistenza, di ciò che è quiescente, che è la non-esistenza – [dare esistenza] che è il momento dell’esistenza di ciò che è nuovo dopo che non c’era – ed essa è la *sīn*”.

62) Il freddo, o fresco, dei beati, si contrappone al caldo dei dannati nel fuoco infernale.

63) La lettera *qāf* isolata è costituita da un piccolo cerchio, la testa, a cui è aggiunto un ampio semicerchio aperto verso l’alto. Nel Cap. 198 [II 436.1] Ibn ‘Arabī correla al Nome divino “Colui che circonda (*al-muḥīṭ*)” la creazione del Trono e la lettera *qāf*.

64) Ibn ‘Arabī non specifica di quale Sfera si tratti, ma nella figura citata nella nota 32, al cui centro si trova l’Uomo Perfetto e la Terra, l’unica Sfera che è rappresentata è quella delle stelle fisse, suddivisa nelle 28 mansioni lunari, poiché la Sfera dei segni zodiacali non è visibile; nel corso di un anno tutte le mansioni lunari divengono visibili e quindi questa Sfera si manifesta nella sua interezza, malgrado ogni notte non sia visibile se non un emisfero.

65) I cerchi della determinazione, per la natura restrittiva della determinazione stessa, si contrappongono ai cerchi dell’ampiezza.

66) Sul monte Qāf si può consultare l’articolo *Qāf* di Michael Streck nella *Encyclopédie de l’Islam*, seconda edizione, E.J. Brill, 1978. Vol. IV, pag. 418-419. Ibn ‘Arabī menziona raramente il monte Qāf: nel Cap. 334 [III 130.9], nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 122 della traduzione di Ralph Austin, *Sufis of Andalusia*, George Allen & Unwin, 1971, nel *Kitāb manzīl al-quṭb*, a pag. 55 della traduzione di Chiara Casseler, *I misteri dei custodi del mondo*, Il leone verde, 2001, e nel *Kitāb ‘uqlat al-mustawfīz*, a pag. 163 della traduzione di Carmela Crescenti, *Il nodo del*

il cerchio della testa della *qāf* è di quel genere e la metà del cerchio della Sfera si manifesta nella parte rimanente [della lettera *qāf*] come un semicerchio, così come si manifesta alla Terra, ed invero Egli ha manifestato nella realtà di questa costituzione naturale [della lettera *qāf*] la costituzione naturale della Terra e della Sfera.

Poi le ha attribuito vocalizzazione in “i” (*ḥafd* = abbassamento) ⁽⁶⁷⁾ per somiglianza con la bassezza, ed ha posto il punto [diacritico] di sopra, per somiglianza con l’elevatezza. Gli orientali tengono in considerazione la sua correlazione con la *yā*’ e la punteggiano con due punti, in quanto considerano una *yā*’ prima di essa ed una *yā*’ dopo di essa, mentre gli occidentali hanno considerazione per la sua somiglianza con la *nūn* per il semicerchio della sfera e le mettono un solo punto, come [quello] della *nūn* ed essi hanno più saggezza degli orientali.

Ad essa [la lettera *qāf*] appartiene il [valore numerico di] cento ed è così al terzo rango delle classi numeriche ⁽⁶⁸⁾ ed al primo nelle centinaia, e quindi partecipa dell’unicità (*waḥdāniyya*) come la *yā*’ [che è la prima delle decine]: tra la *qāf* e la *yā*’ c’è questa correlazione. La *qāf* è secca a causa della similarità alla Terra che c’è in essa, e della santificazione (*taqdīs*) ⁽⁶⁹⁾, in quanto l’umido (*raṭb*) implica un flusso (*sayalān*) nell’esistenza, mentre il secco ha la stazione della elevatezza (*ʿizza*) e dell’impedimento (*manʿ*) e per questo essa [ha dato il nome al] monte Qāf ad esclusione delle altre lettere, in quanto i monti sono sostegni secchi, fissi ed elevati sotto ogni aspetto.

Quanto alla *yā*’ debole, essa è l’*alif* dell’inclinazione (*mayl*) e già abbiamo spiegato quanto occorre dei suoi ranghi a proposito della prima *yā*’ e non ci resta che menzionare ciò che la distingue da quella *yā*’, tra cui: l’immobilità (*sukūn* = assenza di vocalizzazione), per mezzo di cui è simile alla *qāf*, in quanto il monte ed il pilastro sono immobili essendo il motivo della loro creazione il fatto di dare stabilità. Essa è fredda ed accorda la solidità (*ḡumūd*) più delle altre; essa è una lettera che ha una causa (*ḥarf ʿilla*) ⁽⁷⁰⁾

.....
sagace, Mimesis, 2000, riferisce di avere incontrato a Siviglia, nell’anno 586 dall’Egira, uno dei Sostituti, Mūsā aṣ-Ṣaddarātī, che era salito su di esso ed aveva parlato con il serpente che lo circonda; in quest’ultima opera, a pag. 160 della traduzione citata, precisa che il nome di questo monte deriva dal nome dell’Angelo che governa la Terra. In tutte queste occasioni Ibn ‘Arabī descrive il monte Qāf come un monte che circonda (*muḥīṭ*) la Terra, come se fosse un anello montuoso.

67) In arabo il segno diacritico della vocale “i” si pone sotto la consonante a cui si riferisce.

68) Nei manoscritti si trova *ʿuqad*, ma la terza classe degli *articuli* sono le migliaia.

69) Nel lessico di Ibn ‘Arabī tale termine viene usato in tre sensi: l’affermazione della santità divina, in genere associato a *tanẓīh*, l’affermazione della trascendenza divina; come sinonimo di *ṭahāra* e quindi di purificazione, sia corporea che interiore [ad esempio nei capitoli 69 (I 488.19) e 178 (II 342.12)]; e infine per indicare la caratteristica che hanno sei lettere dell’alfabeto di legarsi con la precedente, ma non con la seguente, come precisa nel Cap. 2 [I 84.5], ma la lettera *qāf* non fa parte di queste ultime. La spiegazione che segue sembra attribuire al termine *taqdīs* un senso di inviolabilità ed inaccessibilità.

70) Per un lettore occidentale non è immediato il nesso tra la debolezza di una lettera e il fatto di avere una causa, mentre per un arabo ciò è evidente. In effetti il termine *ʿilla* significa primariamente causa, intesa come ciò che determina una modificazione o un’alterazione, e secondariamente malattia [cfr. Cap. 54 (II 279.3)],

ed il suo effetto (*ma lūl*) si manifesta nel mondo inferiore ed in quello superiore; essa è quindi simile alla *qāf* ed alla *nūn*, in quanto la *nūn* è superiore poiché è il semicerchio della Sfera ⁽⁷¹⁾ e per questo la *yā*’ debole cade tra loro due [la *qāf* e la *nūn*]. Quanto al suo influsso (*ta ḥīr*) nel basso, essa è una lettera che ha una causa e da essa si manifestano i regimi e le faccende che avvicinano alla felicità, ed essa è la lettera dei Profeti, su di loro la Pace ⁽⁷²⁾. Quanto al suo influsso nel mondo superiore essa è la realtà essenziale dell’uomo ⁽⁷³⁾ e per questo vale dieci, per la sua somiglianza con l’uomo. E la sfera ⁽⁷⁴⁾ si

intesa come ciò che determina una alterazione dello stato di salute. In arabo le lettere *alif*, *wāw* e *yā*’, quando sono usate come semivocali o lettere di prolungamento (*hurūf al-madd*), vengono chiamate *hurūf al-‘illa*, lettere della causa o dell’alterazione, o *al-hurūf al-layyina* o *al-hurūf al-līn*, lettere leni o dolci. Nel Cap. 76 [II 145.8] Ibn ‘Arabī precisa: “Sappi che ciò che si intende per lettere minori sono le tre vocali (*ḥarakāt*): la *damma* [u], la *fatḥa* [a] e la *kasra* [i]. Queste lettere hanno due condizioni: uno stato di saturazione ed uno stato di non saturazione. Quando una di esse è caratterizzata dalla saturazione (*isbā‘*) essa diventa causa dell’esistenza di una lettera debole (*ma lūl*) che è correlata con essa [o di un effetto che è correlato con essa]. Se viene saturata [prolungata] la *damma*, da essa deriva la *wāw* debole [difettosa]: se è la *fatḥa*, da essa deriva l’*alif* e se è la *kasra*, ne deriva la *yā*’ debole. Abbiamo definito la *wāw* e la *yā*’ come deboli, in quanto entrambe talvolta si trovano nella stazione della salute (*siḥḥa*), senza essere caratterizzate dalla debolezza. L’*alif* [senza *hamza*] invece non si trova mai se non debole e per questo ciò che la precede è sempre vocalizzato con la *fatḥa* (*maftūḥa*), una *fatḥa* sempre saturata. Queste lettere [derivate dalle vocali] si chiamano “lettere della debolezza” o della “causa”, cioè vengono esistenziate deboli (*ma lūla*) per queste cause (*‘ilal*) [o: vengono esistenziate come effetto di queste cause] e si manifestano di regola seguendo la forma delle loro cause”. Da questo punto di vista la causa è quindi la vocale saturata che la precede e l’effetto è la lettera debole. Nel Cap. 5 [I 106.21] Ibn ‘Arabī aggiunge: “La *alif* appartiene all’Essenza, la *wāw* causale (*‘illiyya*) agli Attributi, la *yā*’ causale agli Atti; la *alif* appartiene allo Spirito e l’Intelletto è il suo attributo, ed è la vocale “a”. La *wāw* è l’Anima e la contrazione (*qabḍ*) è il suo attributo, ed è la vocale “u”. La *yā*’ è il Corpo e l’esistenza dell’Atto è il suo attributo, ed è la vocalizzazione in “i” [...] Esse sono chiamate le lettere della causa (*hurūf al-‘illa*) per ciò che abbiamo menzionato. La *alif* dell’Essenza è la causa dell’esistenza dell’Attributo, la *wāw* dell’Attributo è la causa dell’esistenza dell’Atto, e la *yā*’ dell’Atto è la causa dell’esistenza dei moti [o: vocali] e delle assenze di moto che procedono da esso nel Mondo visibile. Per questo si chiamano cause (*‘ilal*)”.

71) Anche la *qāf* manifesta, quando isolata, il semicerchio della Sfera, ma nella posizione mediana che ha nel termine *yaqīn* appare solo la piccola circonferenza corrispondente alla Terra, mentre la *nūn* posta alla fine della parola manifesta il semicerchio della Sfera.

72) Ḥasan ibn Mūsā al-Bānī, discepolo di an-Nābulusī, nel suo *Šarḥ ḥikam aš-šayḥ al-akbar*, a pag. 28 dell’edizione Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2006, commentando questo brano spiega che si tratta della *yā*’ debole che si trova nel nome della lettera *mīm*, ultima lettera del nome di Adamo e prima lettera del nome di Muḥammad, a loro volta corrispondenti alle due *mīm* del nome della lettera. Altri riferimenti al simbolismo della lettera *yā*’ in rapporto ai nomi del primo uomo e dell’ultimo Profeta si trovano nel Cap. 5 [I 109.13] e nel *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-n-nūn*, a pag. 84-86 del secondo volume delle *Rasā’il ibn al-‘Arabī*, edite da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, il Cairo, 2017.

73) Analogamente, nel Cap. 2 [I 62.16] Ibn ‘Arabī afferma: “Poiché egli [l’Inviato umano] si trova nel Mondo inferiore, il Mondo del corpo e della composizione, noi gli attribuiamo la *yā*’ debole, preceduta da una lettera vocalizzata in “i”, ed essa fa parte delle lettere dell’abbassamento (*ḥafḍ*).”

74) Ibn ‘Arabī non precisa di quale sfera si tratti, se della Sfera celeste contrapposta alla Terra, della sfera della certezza, della sfera da cui traggono esistenza le vocali, o della sfera della lettera: dal contesto sembrerebbe che qui si tratti della sfera della certezza.

mette a ruotare per il suo soffio (*nafas*) ⁽⁷⁵⁾ [della *yā*’debole] e per questo essa si manifesta tra la sfera della *qāf* e la sfera della *nūn* ed è come il Polo per esse, per la sua immobilità, mentre esse ruotano intorno a lei.

Quanto alla *nūn*, anch’essa è fredda, e già se ne è parlato prima nella notificazione che riguarda il freddo della certezza ed il freddo delle dita, ed egli [il Profeta, su di lui la Pace] ebbe la scienza di tutte le scienze in occasione di questo freddo ⁽⁷⁶⁾.

Quanto è meravigliosa questa saggezza ed il modo in cui Allah ha caratterizzato l’essenza della certezza con queste lettere. La *nūn* vale 50, che è la metà di 100, cioè della *qāf* e per questo è un semicerchio ⁽⁷⁷⁾ in quanto è metà della *qāf*. La *qāf* è composta da *mīm* e *nūn* ⁽⁷⁸⁾ e fa parte delle lettere della composizione come la *wāw* ed altre ⁽⁷⁹⁾. Osserva quanto sono nobili le lettere di questa certezza.

Egli ha poi accordato [ad essa] tutte le vocali: la vocale *fatha* [“a”] alla *yā*’, la vocale *kasra* [“i”] alla *qāf* e la vocale *damma* [“u”] alla *nūn* ⁽⁸⁰⁾, e poiché [la *nūn*] cade alla fine della parola essa riceve tutte le vocali e la quiescenza, in conformità con Colui che ha influsso e muove [o: vocalizza] questa sfera. Se la muove in quanto essa è agente [*fā’il* = soggetto grammaticale] o incoativo ⁽⁸¹⁾ o ciò che è simile a questo, la vocalizza con la “u” [del caso nominativo] ed è ad essa che appartiene l’influsso; se la muove in quanto subisce l’azione (*munfa’il*) dell’Anima Universale, e quindi subisce l’influsso, allora la

75) Ibn ‘Arabī tratta questo aspetto dottrinale nel Cap. 2 [I 87.14] in riferimento alla sfera da cui traggono esistenza le vocali, precisando che “si tratta di un segreto stupefacente, tra i più grandi segreti divini, ed Abū Ṭālib ha fatto allusione ad esso nel suo *Libro del nutrimento [dei cuori]*”, e ne accenna nei capitoli 67 [I 326.30] ove afferma che la sfera ruota per mezzo dei soffi (*bi anfas*) del Mondo, 69 [I 441.17] e 178 [II 355.8] ove afferma che la sfera ruota per mezzo dei soffi dell’uomo. Cfr. anche il *Kitāb nuṣṣat al-ḥaqq*, pag. 285 e 291 del terzo volume delle *Rasā’il* citato.

76) Cfr. lo *ḥadīṭ* riportato nella nota 58.

77) Nel Cap. 2 [I 77.23] Ibn ‘Arabī afferma: “Nella *lām* la gamba appartiene al Vero, sia Egli esaltato, ed il semicerchio sensibile della curvatura della *lām*, che sussiste dopo che la *alif* ha ritirato la sua gamba e che ha la forma della *nūn*, appartiene alla creazione. Il semicerchio spirituale e non manifestato appartiene al *Malakūt*, e la *alif* che fa emergere il diametro del cerchio appartiene al Comando (*amr*) [divino], cioè al *kun*”, e nel Cap. 5 [I 106.26] aggiunge: “Quindi Egli ha dato l’esistenza alla *nūn* che appartiene a questo Nome (*ar-raḥmān*), nella forma di un mezzo cerchio. L’altra metà è racchiusa (*maḥṣūr*), intelligibile nel punto che indica la *nūn* non manifestata, che è la [altra] metà del cerchio”. Su questo argomento si può consultare l’articolo di René Guénon *Les mystères de la lettre Nūn*, capitolo XXIII dei *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard, 1977.

78) La *mīm* costituisce la testa della *qāf*, mentre la *nūn* corrisponde al suo semicerchio.

79) Nel *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-n-nūn*, a pag. 79 dell’edizione citata, Ibn ‘Arabī precisa che la *yā*’ è composta nella forma scritta da due *dhāl*, la *lām* da un’*alif* ed una *nūn* e la *nūn* da una *zā*’ ed una *rā*’, ma non fornisce indicazioni in merito alla *wāw*.

80) Nel testo arabo non sono riportati i nomi delle vocali, ma i nomi dei movimenti delle labbra che ne accompagnano l’emissione.

81) Per i grammatici arabi, il nome che si trova all’inizio di una proposizione si chiama “incoativo” (*mubtadā*’).

vocalizza con la “a” [del caso accusativo] o con la “i” [degli altri casi]; e se resta ferma ad aspettare l’ordine di ciò che si manifesta ad essa dalla presenza di Colui che ha influsso, resta quiescente. Analogamente ogni lettera riceve le modificazioni degli Attributi e l’avvicendamento dei loro regimi su di essa. Comprendi dunque: e questa misura è sufficiente per ciò che dovevamo dire.

Torniamo quindi agli altri quattro e diciamo: l’occhio della certezza, con esso [la certezza] osserva le aspirazioni al momento del loro gareggiare verso di essa [la sfera della certezza] ⁽⁸²⁾ ed del loro concorrere sulle cavalcature (*burāqāt*) delle opere buone ⁽⁸³⁾, e le vede uscire dalle anime imprigionate nei palazzi tenebrosi ed attraversare il mondo della immaginazione (*wahm*) e della similitudine, che è il mare magno (*hidamm*) in cui affonda la maggior parte delle aspirazioni. Questa certezza, con quest’occhio attribuito ad essa, vede come il possessore del regno delle immaginazioni forma per esse qualcosa che si addice al loro obiettivo e vede parte delle aspirazioni fermarsi a ciò che egli ha allestito per esse, e quindi tu dici: “Sono ormai arrivato” ed esse [aspirazioni] tornano al mondo della manifestazione visibile e proteggono la loro stazione e vanno da un posto all’altro ⁽⁸⁴⁾.

Ed esse dicono che sono in vantaggio, mentre sono in perdita ⁽⁸⁵⁾: esse non hanno di fronte nulla se non l’apparenza della forma dal lato della somiglianza, così come il compagno [del Profeta] si immaginava di essere seduto con Diḥya ⁽⁸⁶⁾ e di parlargli, mentre di fronte a sé non aveva nulla di Diḥya, ma si trattava di Gabriele, su di lui la Pace, e questa è una ragione (*‘aql*) che i sensi hanno indotto in errore tanto da farle giurare di vedere Diḥya, ma non era Diḥya! In cosa ha posto la fiducia? Queste sono le cose che tagliano la via. E come fa ad essere sicuro l’uomo della sua ragione quando gli argomenti della sua ragione sono di questa natura?

82) Ricordo che nella prima parte di questo trattato, Ibn ‘Arabī afferma: “La sfera della certezza è ampia, ed essa è lenta nel movimento proprio per l’ampiezza della sua sfera, per la sua elevatezza ed altezza, e nel mondo della composizione il suo effetto potente non si manifesta se non presso pochi tra gli uomini [...]. E ciò per l’elevatezza della loro aspirazione (*himma*), che ha accesso alla certezza nella sua sfera e le si avvicina, sì che suoi effetti si producono in essa”.

83) Analogamente, nel Cap. 314 [III 55.17] Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi che l’ascesa degli Intimi ha luogo con le aspirazioni (*himam*) [...] Quindi l’Intimo ascende con la sua aspirazione e la sua intuizione sul Burāq della sua opera e sul cuscino (*raḥḥ*) della sua veridicità” e nel Cap. 559 [IV 409.33] aggiunge: “[dei segreti fa parte] la cavalcatura delle opere... il Burāq di coloro che operano. [...] Egli ha detto: “A Lui ascendono le buone parole” (Cor. XXXV-10) e gli esseri esistenti sono tutti Parole di Allah, “Ed a Lui ritorna tutta la faccenda” (Cor. XI-123) “e l’opera buona Egli la fa salire” (Cor. XXXV-10), fino a dove arriva la sua aspirazione (*himma*)”.

84) Quest’ultima frase potrebbe anche essere tradotta: “e torni al mondo della manifestazione visibile e proteggi la loro stazione e diventi folle”. Non vi è peraltro concordanza tra i manoscritti per quanto riguarda la coniugazione dei verbi, per cui il senso della frase rimane incerto.

85) La stessa espressione ricorre nei capitoli 51 [I 273.34], 146 [II 234.15], 369 [III 375.15], e 381 [III 509.9], il che dimostra che la trascrizione del manoscritto Veliyuddīn è erranea.

86) Riferimento ad un celebre *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-37, Muslim, I-1, 5 e 7, Abū Dāwud, XXXIX-16, at-Tirmidhī, XXXVIII-4, an-Nasā’ī, XLVII-5 e 6, Ibn Māḡa, Introduzione-9, e da Ibn Ḥanbal, II-107 e 132, in cui l’Angelo Gabriele assume le sembianze di Diḥya al-Kalbī per interrogare il Profeta in presenza di alcuni compagni.

Ciò è dovuto solo alla fretta connaturata dell'uomo ⁽⁸⁷⁾ e se non fosse stato frettoloso, quando gli veniva chiesto: “Chi hai visto?”, egli avrebbe detto: “Ho visto una persona che direi essere *Dihya*, se non fosse una realtà spirituale che ha preso corpo”, ma questa risposta mostra che non c'era certezza in lui. Se invece ha detto che quegli è *Dihya*, non ha scienza né certezza ma ha la convinzione che viene chiamata certezza.

Quando [la certezza] osserva con il suo occhio una cosa simile a quella da noi descritta e vede il ritorno delle aspirazioni, si meraviglia della ristrettezza su cui Allah ha creato la ragione, e di quanto è sciagurato chi ha fiducia nella sua ragione o chi afferma di conoscere il suo Signore con la sua ragione.

E quando le aspirazioni arrivano gareggiando alla certezza ed essa le osserva con il suo occhio, le fa dimorare nella sua presenza e dalle forme delle aspirazioni, che sono distinte le une dalle altre, trae una forma intelligibile che non è possibile alla vista cogliere in condizioni ordinarie, in quanto essa è invisibile, e dà alla sua scienza il dominio su di essa: questa è la scienza della certezza, che è correlata ad essa.

Quindi il tuo occhio quando non sbaglia fa parte dell'occhio della certezza, quando sbaglia è invece l'occhio della convinzione; la tua scienza, quando non sbaglia, fa parte della scienza della certezza, e quando sbaglia fa parte della scienza della convinzione. Ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “Io sono il suo udito e la sua vista” ⁽⁸⁸⁾, e dunque [Egli] non vede se non la certezza e non sa se non la certezza, in quanto l'oggetto (*mādda*) fa parte della certezza. Ed già stato spiegato in quali sedi (*mawāṭin*) agisce (*yataṣarrafu*) questa scienza della certezza e che essa è diversa dal suo occhio come la corporeità dell'uomo è diversa dal nutrirsi.

Quanto alla verità della certezza, essa consiste [da parte della certezza] nel considerare, quando si differenziano per essa le qualità distintive delle aspirazioni, la faccenda (*amr*) per cui sono state inviate, il regime della complessione del possessore di quella aspirazione, dov'è il suo posto rispetto al suo mondo, e su cosa si fonda la sua struttura (*bunayya*), in modo che le appaia la forza che conferisce la commistione dei suoi umori (*aḥlāl*): il [suo] sostentamento (*imdād*) sarà dunque conforme a ciò.

Quanto alla realtà essenziale della certezza essa consiste [da parte della certezza] nell'osservare la sua [dell'uomo] “stazione conosciuta (*maqām ma'lūm*)” superiore dalla quale egli è sceso verso “il più basso dei bassi” (Cor. XCV-5), poiché verso di quella finirà dopo l'incombenza legale (*taklīf*) e dopo essere stato ammesso tra le realtà spirituali che dicono: “Non c'è di noi alcuno che non abbia una stazione conosciuta” (Cor. XXXVII-164). Esse si immaginano ⁽⁸⁹⁾ che l'uomo salga gradualmente (*taraqqī*) e

87) Riferimento a Cor. XXI-37.

88) Riferimento ad uno *ḥadīṭ qudsī* riportato da al-Buḥārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal, VI-256.

89) Grammaticalmente sarebbe più corretto tradurre: “essa [certezza] si immagina”, poiché in tutti i manoscritti

⋮

non abbia una stazione, ma le cose non stanno così; invero Allah ha dato l'esistenza ad ogni realtà sottile (*latīfa*) umana nella sua stazione verso cui ritornerà, come nel caso degli Angeli. Poi essa scende per governare i corpi, come Gabriele scende per trasmettere il Messaggio, e [come lui] altri tra gli Angeli, e infine ritorna alla sua stazione ⁽⁹⁰⁾.

E questo Angelo sale veramente, senza dubbio, dal più basso al più alto e così l'uomo non cessa di salire gradualmente verso il suo ultimo respiro, su cui muore, ed essa è la stazione da cui è sceso. Per questo ha detto: “Ed a Lui ritornerete” (Cor. II-28 e *passim*), e non torna ad una cosa se non ciò che ne è uscito, e con quella stazione è connessa la realtà essenziale della certezza.

Il tempo stringe e la carta è finita e quindi dobbiamo limitarci a quanto scritto.

La lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi.

* * * * *

Sezione

L'occasione per cui ho scritto questo libro è che avevo fatto visita [a Hebron] alla tomba dell'amico intimo [Abramo], su di lui la Pace, e dopo esserne uscito, mi accingevo a fare la visita a quella di Lot, su di lui la Pace ⁽⁹¹⁾. Io ed i miei due compagni, il Maestro Šūfī Šā'inuddīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad

si trova *yataḥayyalu*, e non *tataḥayyalu* o *yataḥayyalū*. La certezza fa comunque parte delle realtà spirituali, per cui è inclusa nell'affermazione.

90) Nel Cap. 47 [I 258.35] Ibn ʿArabī afferma: “Gli Angeli hanno detto: “Non c'è nessuno di noi che non abbia una stazione conosciuta” (Cor. XXXVII-164) e così è per ogni essere ad eccezione dei due tipi di esseri dotati di peso (*taqālān* = i *ḡinn* e gli uomini): invero anche essi vengono creati nella loro stazione, sennonché per i due tipi di esseri dotati di peso vi sono, nella scienza di Allah, delle stazioni determinate, da Lui decretate ma ad essi nascoste. Ad esse arrivano tutti gli esseri di queste due categorie al termine dei loro respiri e quindi l'ultimo respiro è per ognuno di essi la sua stazione conosciuta [da Allah], nella quale muore. Per questo essi vengono chiamati a seguire il percorso (*sulūk*), cosa che fanno, verso l'alto se rispondono all'appello della legge tradizionale [cioè associandosi alla Provvidenza], e verso il basso se rispondono al comando (*amr*) stabilito dalla Volontà, [cioè associandosi al Destino], senza che essi lo sappiano, se non dopo che si è realizzato ciò che è voluto [da Allah]. Ognuno degli esseri dotati di peso arriva alla fine del suo percorso alla stazione conosciuta per la quale è stato creato, e tra essi c'è chi è dannato e chi è beato. Ogni essere, ad eccezione di loro, viene creato nella sua stazione, dalla quale non scende, né gli viene ordinato di viaggiare verso di essa poiché egli già vi si trova, si tratti di Angeli, animali, vegetali o minerali: egli è felice (*saʿīd*) presso Allah e non c'è infelicità che lo affligga. Gli esseri dotati di peso rientrano anch'essi nell'affermazione degli Angeli: “e non c'è nessuno di noi che non abbia una stazione conosciuta” presso Allah, non è però possibile per una creatura appartenente al mondo sapere qual'è la sua stazione se non per una notificazione (*taʾwīf*) divina, non per il fatto di trovarsi in essa”.

91) La tomba di Lot si trova a Banī Naʿīm, una antica cittadina a circa otto chilometri a sud-est di Hebron. La “moschea della certezza”, costruita nell'anno 352 dall'Egira e oggi chiamata Nabī Yaqīn, è a un paio di chilometri a sud di Banī Naʿīm.

ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Malik ibn Mutarrif al-Marī ⁽⁹²⁾, e ‘Afīfuddīn Abū Marwān ‘Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Huffāz al-Qaysī, passammo lungo la nostra strada presso la moschea (*masğid*) della certezza, il posto di Abramo, su di lui la Pace, ed Allah fece sorgere in me l’idea di comporre un piccolo tomo sulla certezza in questa moschea chiamata della certezza. Pregai Allah, sia Egli esaltato, e redassi rapidamente questo lavoro nel posto menzionato, nel giorno della visita, mercoledì 14 Šawwāl dell’anno 602. Feci ascoltare ai miei compagni la mia stesura, poi facemmo la *ṣalāt* del mezzogiorno di quel giorno e partimmo per la tomba di Lot, su di lui la Pace. Che Allah sia di giovamento a noi ed a loro due ed a tutti coloro che sono sottomessi per la scienza, fedeli per la Sua Potenza.

* * * * *

Sezione

Il motivo per cui questo posto venne chiamato la Certezza è che quando gli Angeli annunciarono Isacco all’amico intimo Abramo ⁽⁹³⁾, su di lui la Pace, lo avevano lasciato in quel posto, informandolo che essi partivano per andare da Lot, per distruggere la sua gente ⁽⁹⁴⁾. Essi gli ordinarono di restare in quel luogo finché non lo avesse raggiunto Lot, su di lui la Pace ⁽⁹⁵⁾, e quindi egli non lasciò quel luogo finché non vide le città della gente di Lot nell’aria e sentì il loro clamore. Ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “e le mettemmo sotto sopra!” (Cor. XV-74). Quando vide quello si prosternò ad Allah in quel posto e restarono le impronte del suo inginocchiamento sul terreno, e disse: “Testimonio che questa è la certezza”. E venne chiamata *masğid* perché fu il luogo della sua prosternazione (*suğūd*) e venne chiamata la certezza perché egli disse: “Questa è la certezza”. Nel luogo della sua prosternazione composi questo libro e per questo l’ho chiamato anche *il Libro della certezza che ho redatto nella moschea della certezza*. Ed abbiamo visto che abbiamo parlato in queste pagine della realtà della certezza, ad esclusione di altre stazioni spirituali, per la connessione stabilita dal luogo. La *ṣalāt* scenda su Muḥammad e sulla sua gente e la Pace in abbondanza.

Termine del libro, con l’assistenza di Allah, sia Egli esaltato.

92) La *nisba* al-Marī sembra indicare che fosse originario di Almería, in Andalusia. Il suo nome, come pure quello del secondo accompagnatore, si trova in un certificato di lettura della *Risālat rūḥ al-quḍs* redatto a Hebron nel mese di Šawwāl dell’anno 602 dall’Egira. Cfr. Osman Yahya, *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damasco, 1964, Vol. II, pag. 449.

93) Cfr. Cor. XI-69 a 73, XV-51 a 56, e LI-28 a 30.

94) Cfr. Cor. XI-74 a 77, XV-57 a 60, e LI-31 e 32.

95) L’episodio è riportato anche nel *Kitāb al-isfār*, pag. 48-50 della traduzione di Denis Gril, *Les dévoilement des effets du voyage*, Éditions de l’éclat, 1994.